



Citation for published version:

Dinerstein, A 2013, Autonomía y esperanza: la nueva gramática de la emancipación social. in AC Dinerstein (ed.), Movimientos Sociales y autonomía colectiva : La política de la esperanza en América Latina. Claves del Siglo XXI, vol. 13, Capital Intelectual, Buenos Aires, pp. 149-173.

Publication date:

2013

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication](#)

University of Bath

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

6. AUTONOMÍA Y ESPERANZA

LA NUEVA GRAMÁTICA DE LA EMANCIPACIÓN

Ana Cecilia Dinerstein

En nuestros sueños hemos visto otro mundo, un mundo honesto, un mundo decididamente más justo que el que ahora vivimos... este mundo no fue algo que vino a nosotros desde nuestros antepasados. Vino de adelante, desde el próximo paso que íbamos a tomar.

Subcomandante Marcos

La realidad no está completa sin posibilidad real... la utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad

Ernst Bloch

En este volumen hemos examinado algunos de los sinuosos caminos recorridos en la construcción de la autonomía colectiva por cuatro de los principales movimientos sociales surgidos en las últimas décadas en América Latina. Embarcados en una travesía hacia nuevas realidades, estos colectivos no se amedrentaron frente a los conflictos y guerras generados desde el poder contra

su espíritu rebelde y su determinación por construir nuevos mundos. Nuestra indagación se dirigió a comprender las contradicciones emergidas de sus luchas.

Por un lado, mostramos cómo la búsqueda de la autonomía se desarrolla con, contra y más allá del Estado, las leyes y el dinero, a través de conflictos generados alrededor de la Ley de Participación Popular en Bolivia; los Acuerdos de San Andrés y la Constitución Nacional de 2001 en México; el desempleo, trabajo digno y las políticas de empleo en Argentina; la reforma agraria, la soberanía alimentaria y el agronegocio en Brasil. Por otro lado, vimos cómo la tarea de construcción de espacios autónomos debe enfrentar y superar las limitaciones impuestas por las identidades, organizaciones y formas de lucha existentes, a las que consideramos mediaciones subjetivas de la construcción de la autonomía, como por ejemplo la necesidad de desmilitarizar al movimiento zapatista para fortalecer su componente civil, las alianzas del MST y la FTV con las centrales obreras CUT y CTA respectivamente, la emergencia del corte de ruta ante la necesidad de inventar una forma de la protesta capaz de hacer masivamente visible el desempleo, los pugna por los distintos significados atribuidos al trabajo digno al interior del movimiento piquetero y con el Estado.

Enfrentados –al igual que los movimientos aquí explorados– a la pregunta de si la autonomía es ‘posible’ o no, la rechazamos, prefiriendo explicar la autonomía como ‘una aspiración (im)posible’, es decir, como una práctica (oprimida o soñada) que soporta en su interior la tensión dada entre la posibilidad de construir realidades alternativas a la capitalista (nuevas o ancestrales) y el riesgo de ser apropiadas y convertidas en un instrumento de la descentralización neoliberal. La clave del éxito de estos movimientos en pilotear esta tensión reside en dos habilidades fundamentales: primero, la de siempre ‘sospechar’ del Estado. Segundo, la de haber sabido deslizarse desde la confrontación directa

con el Estado, hacia una confrontación con el Estado puesta *al servicio* de la producción de alternativas.

La ‘demanda’ al Estado desaparece como un fin en sí mismo, para reaparecer como un *momento necesario* del proceso de emergencia de la *alternativa*, la cual, en nuestros estudios de caso, tomó las formas (im)posibles de auto organización popular, trabajo digno, soberanía alimentaria y auto gobierno. Esta determinación por construir y/o evidenciar la existencia de otra realidad es inherente a la práctica autónoma desafiante del capitalismo como sistema naturalizado y como concepción de realidad acabada. La ‘realidad objetiva’ contiene otra realidad no realizada o acallada, latente, la de los que no escriben la historia.

Las Juntas Vecinales de El Alto emergieron como instrumento de participación y articulación de respuestas a las necesidades vitales de este espacio urbano donde convergen distintas organizaciones de base. A través de las JV y la FEJUVE, los vecinos del El Alto articulan formas de auto organización popular que contribuyeron en distintos momentos políticos a la lucha de mayor alcance contra la privatización de recursos naturales, la represión estatal y la codicia de las empresas multinacionales. La Ley de Participación Popular fue lanzada para transferir la infraestructura educativa, sanitaria, vial, etcétera, desde el gobierno central al municipal, para lo cual las JV devinieron instrumentos esenciales.

Las JV resistieron lo que interpretaron como un claro intento gubernamental de socavar su autonomía comunitaria. En el mismo acto de reconocimiento político de las JV a partir de implicarlas por ley en la planificación, gestión y control de la inversión pública municipal en servicios públicos, el Estado alteraba los márgenes de la autonomía colectiva de las JV, redefiniendo los procedimientos para la participación de estas. A la tradición colectivista de la participación social en Bolivia y de los movimientos indígenas, el Estado le oponía ahora un modelo de participación donde el individuo

sustituye al actor colectivo, traduciendo así la autonomía colectiva de las JV al idioma de la descentralización neoliberal. Si bien a partir de la LPP las demandas de los vecinos son ahora encauzadas ‘oficialmente’ a través de las JV, los vecinos continúan defendiendo sus espacios ‘autónomos’ y sus propias formas de autoorganización popular y colectiva. Las JV resignificaron la descentralización legislada por la LPP, rechazando la despolitización implicada en la ley, provocando la exacerbación de la resistencia, generando nuevas formas de participación desde abajo.

Las Organizaciones de Trabajadores Desocupados (Piqueteros) en Argentina presentan otro caso crucial de construcción compleja de la autonomía colectiva. Nacidas de los ‘cortes de ruta’ llevados adelante desde 1996, las OPs hicieron visible el drama del desempleo pero también generaron subjetividades rebeldes capaces de coordinar la oposición a las reformas neoliberales relacionadas con la privatización, la descentralización, las desregulación y flexibilidad laboral, y el desempleo. Sin embargo, las OPs se fueron transformando gradualmente en articuladoras de proyectos comunitarios productivos y cooperativos a corto, mediano y largo plazo, a partir de la apropiación de recursos estatales (programas de empleo y sociales) y su utilización para fines colectivos.

El uso de recursos estatales para la realización de proyectos productivos y cooperativos generó una red de relaciones sociales, comunitarias y políticas que, a su vez, *desafía* la lógica estatal. La práctica de diseñar e implementar estos proyectos autónoma y colectivamente condujo a un replanteamiento del ‘trabajo’ en la sociedad capitalista y a abrir una discusión acerca del significado del ‘trabajo digno’. En general, las propuestas piqueteras de *trabajo digno* se basan en una concepción de trabajo como la capacidad individual y colectiva de crear en solidaridad para el bien común. Pero existen diferencias significativas: mientras los sectores ligados a las centrales obreras aspiran al trabajo digno a través de la lucha

por la inclusión de los desocupados en el mercado de trabajo, las organizaciones ligadas a los partidos de izquierda arguyen que no hay posibilidad de trabajo digno en la sociedad capitalista.

Si bien las OPs autónomas consideran que esto es verdad, no conciben al trabajo digno como parte de un programa revolucionario a futuro sino como una práctica concreta en el aquí y ahora. Luego de un periodo de transición post-crisis 2001 caracterizado por la combinación de violencia estatal con políticas sociales, ambas dirigidas a controlar a los sectores más radicalizados del movimiento, se inició, como en los otros casos, un proceso de incorporación de la práctica autónoma piquetera al Estado a través de una redefinición discursiva de la nueva política social que integró el espíritu cooperativo de los proyectos productivos al Estado vía política pública. Sin embargo, claramente, esta ‘integración’ se realizó a través de una interpretación del reclamo piquetero por trabajo digno acotada a la *demanda* por creación de empleo y apoyo institucional al cooperativismo nacido de la acción colectiva de los movimientos sociales, subsumible al canon capitalista. Una vez más, como en el caso de las JV, la ‘incorporación’ de la autonomía colectiva al Estado fue incompleta y conflictiva, y ha dejado un espacio sin gramática, desde donde se continúan pensando, ensayando y experimentando formas de trabajo digno y de producir en solidaridad.

La lucha del MST por la reforma agraria en Brasil y la experiencia de aprendizaje en los asentamientos ilustran una vez más la emergencia, creación y experiencia concreta de la alternativa. El MST se consolidó en los 80 como vocero de la demanda por la reforma agraria, definiéndola como un derecho. Se dedicó a la toma de tierra y al trabajo cotidiano en los asentamientos, tanto en el área productiva como en la política. Los asentamientos devinieron territorios autónomos plagados de prácticas y sentidos que renuevan cotidianamente la acción colectiva y desafían el

mismo contexto de subordinación que les dio lugar. En los asentamientos, el MST llevó adelante un proceso de auto-aprendizaje y experiencias prácticas de innovación sociopolítica a nivel social/comunitario, productivo y de formación.

Al lema ‘ocupar y resistir’ que marcara los inicios del MST, se le agregó al final de la década del 80 el término ‘producir’. La disputa de la tierra a través de forzar expropiaciones fue la principal forma de lucha contra el latifundio. Esta estrategia del MST generó como resultado un tipo de reforma agraria de expropiaciones parciales como respuesta a ocupaciones puntuales, pero nunca logró forzar una reforma agraria amplia que desafiara al latifundio en el Brasil. Así, la ‘reforma agraria’ fue reconocida y legalizada por el Estado bajo el gobierno de Lula Da Silva, y, en este sentido, reappropriada por el Estado.

Sin embargo, dicha incorporación estatal redujo la práctica autónoma del MST a una demanda por la redistribución de la propiedad de la tierra en casos donde esto fuera permitido. La reforma agraria parcial fue apoyada por los organismos internacionales y se convirtió en sustento para activar y desarrollar el agronegocio, el que requiere de la dependencia de los trabajadores de las semillas y fertilizantes. Es en ese contexto que el MST expandió su idea de reforma agraria a la lucha por la soberanía alimentaria, emergida del seno de La Vía Campesina, organización internacional cofundada por el MST que brega por la resistencia mundial del campo ante los sistemas de regulación del agronegocio global. Este corrimiento del MST de la reforma agraria parcial a la *reforma agraria con soberanía alimentaria* reinventó la reforma agraria como desacuerdo fundamental del MST con el Estado, la ley y el agronegocio: la ‘soberanía alimentaria’ anticipada en los asentamientos no puede ser integrada al Estado por la ley o la política pública, porque es contraria a la subordinación del campo al modelo de desarrollo promovido por la OMC y el BM.

La posibilidad de ejercicio de la autonomía indígena *de facto* por el EZLN en las comunidades autónomas en rebeldía de Chiapas fue resultado de un proceso de recuperación de las tradiciones indígenas en lucha con, contra y más allá del Estado, sobre la definición de la ‘autonomía’: como ‘municipio libre’, impulsada por el gobierno, o como ‘comunidades rebeldes autónomas’, instigada por el movimiento. El proceso de formación de las JBG, entonces, fue resultado de años de opresión y apropiación colonial, como así también de negociaciones, luchas, movilizaciones y tensiones más recientes con el Estado mejicano, las leyes, el capital transnacional y los organismos internacionales de desarrollo. Las comunidades indígenas devinieron ‘comunidades autónomas en rebeldía’ como producto de la desilusión zapatista con los Acuerdos de San Andrés, siendo entonces portadoras de un antagonismo inintegrable a una política gubernamental de descentralización basada en la ‘municipalidad libre.’

La práctica de la autonomía *de facto* alojadora en su interior de un ‘nosotros revolucionario’ produjo a su vez cambios significativos en la política gubernamental, que pasó de la represión directa a la represión encubierta con una política social ahora tendiente a incorporar reclamos por salud, educación y posesión legal de la tierra. No es posible comprender el ejercicio de la autonomía colectiva sin explorar la relación conflictiva del movimiento zapatista con el Estado, las políticas de ‘desarrollo’ y el capital, así como las tensiones subyacentes a la construcción del nosotros rebelde, el que constituye el fundamento de las comunidades indígenas a partir de la desmilitarización del movimiento y el empoderamiento y su componente civil y autónomo.

En este capítulo, reflexionamos acerca de la relación entre neoliberalismo, autonomía y el principio de esperanza. Sugerimos, primero, que este principio organiza de manera singular la nueva gramática de la emancipación nacida del seno de la

desesperanza generada por la mundialización capitalista neoliberal. Segundo, afirmamos que el impulso utópico que habita la construcción de la autonomía colectiva la constituye en una anticipación de ‘lo que todavía no ha llegado a ser’, que no puede encontrar referente en la política estatal. Tercero, los intentos de cooptar e integrar la autonomía colectiva a la lógica del Estado y la política pública requieren de su traducción como instrumento de ‘participación’, lo que no solo no refleja la esencia emancipadora de la autonomía, sino que la asfixia. Esta última permanece entonces como un exceso siempre latente que no encuentra lugar en la dinámica del capitalismo neo o post neoliberal.

NEOLIBERALISMO Y LA POLÍTICA DE LA DESESPERANZA

La expansión del neoliberalismo como modo de acumulación (dominación y explotación) del capitalismo global demanda la condena de cualquier intento colectivo que pueda alterar su predominio como política y como pensamiento unidimensional. Soñadores si los hay, los promotores y tecnócratas del neoliberalismo hacen lo imposible por eliminar del horizonte político la posibilidad de la alternativa. Cuando esta emerge, se la intenta erradicar por medio de la represión directa o su clasificación como irracional, utópica o impracticable. En el mejor de los casos, la tercera opción es incorporarla a la razón institucional del poder, a través de las políticas sociales que enfatizan la participación desde abajo pero que, en última instancia, desconocen y desradicalizan la autonomía colectiva como proceso de emancipación.

La *desesperanza*, entendida como el exterminio ideológico, discursivo y práctico de otros mundos posibles, es un elemento clave de la mundialización neoliberal. Primero, la imposición de la doctrina y políticas neoliberales en América Latina en los

70 y 80 requirió de la derrota de movimientos populares revolucionarios, los que se habían convertido en un obstáculo para la recomposición del capital y los cambios requeridos en las economías latinoamericanas para adaptarlas a la nueva división internacional del trabajo, donde la industrialización por sustitución de importaciones iba a ser destruida en beneficio de ‘economías de mercado.’ La lucha por eliminar cualquier entorpecimiento a esta transición llevó a una serie de golpes militares, los que crearon las condiciones para las reformas y el aniquilamiento físico y moral de la izquierda política.

Segundo, durante la segunda parte de los 70, el flujo de capital ofrecido como préstamo internacional creó una deuda externa inmanejable para la mayoría de los países latinoamericanos, la que llegó a un punto crítico en 1982. Durante los años 70 y 80 la deuda externa se evidenció como un aspecto intrínseco de la recomposición del capital durante y después de la crisis. En 1983, la deuda externa pública y privada era tres veces mayor que en 1977. Mientras que en este año los pagos de la deuda externa representaban el 191 por ciento de las exportaciones, en 1985 representaban el 330 por ciento (Schatan, 1998: 24 y 25). La crisis de la deuda externa condicionó los procesos de democratización, ya que las administraciones de la transición quedaron atrapadas entre dos fuerzas antagónicas: por un lado, la explosión de la movilización ciudadana (que exigía el reconocimiento de demandas postergadas y reprimidas brutalmente, sobre todo en lo que respecta a la pobreza y la violación de los derechos humanos durante las dictaduras del cono sur) y, por otro lado, el gobierno de los Estados Unidos, la banca internacional y el FMI (que impulsaban políticas para lograr una estabilidad que facilitara el servicio de los intereses de la deuda externa). Durante el período 1990-1995, la deuda de los países latinoamericanos continuó creciendo concentradamente en pocos países (México, 33 por

ciento; Argentina, 44 por ciento; Perú, 50 por ciento; Chile, 33 por ciento; y Venezuela, 8 por ciento) (Schatan, 1998: 29).

Tercero, la política de la desesperanza reniega de la democracia, pues es vista como un estorbo para el logro de la ‘estabilidad’ económica requerida por el Consenso de Washington (WC), condición fundamental para el mentado crecimiento económico. En realidad, la ‘estabilidad’ redundó en la legitimación del terrorismo del dinero, pues los planes de estabilidad (como el plan de Convertibilidad en Argentina) facilitaron el establecimiento de la especulación, la represión y la corrupción como ‘normas’, a la vez que *desestabilizaron* la vida de millones de personas arrojadas a la vulnerabilidad, incertidumbre, pobreza, desempleo, informalidad, expulsión, escasez y represión. La ‘acumulación por desposesión’ (Harvey, 2003), entendida como un proceso de acumulación primitiva constante, produjo y produce una sucesión sin fin de exclusiones, expulsiones, pobreza y explotaciones. Los dos componentes (estructurales) principales de dicha forma de acumulación –es decir, la financiarización del capital y la privatización de empresas públicas, servicios y explotación de recursos naturales con sus mecanismos ilegales de recomposición del capital en favor de los grupos de poder económico transnacional y desmedro del bien público y común– se convirtieron en herramientas fundamentales de la desesperanza.

Finalmente, la política de la desesperanza exacerba, de manera fundamental, la reificación del capital como protagonista de la vida social. Este protagonismo, que es usualmente ‘aceptado’ por la clase política, es ahora *celebrado, legitimado y promovido* desde el Estado. Sin pedir disculpas, los gobiernos se declaran dependientes de un sujeto inaprensible, caprichoso, enojado, una abstracción inhumana. En este momento, la búsqueda de soluciones plausibles a la ‘crisis’ capitalista, aquella vivida ahora con fuerza en el Norte Global, requiere de medidas de austeridad y destrucción cada

vez más profundas. A diferencia de las crisis anteriores, la actual muestra una combinación sin igual de crisis ecológica, energética, alimentaria, hidráulica, ambiental, de pobreza y de hambre (Vega Cantor, 2009), junto con una magnitud de violencia y control social por parte del Estado sin precedentes, con elites políticas que han perdido el rumbo de su propio proyecto. Por ello, muchos académicos y activistas latinoamericanos caracterizan esta crisis sistémica como una ‘crisis de civilización’ (Lander, 2010).

AIRES DE EMANCIPACIÓN

Por definición, los movimientos sociales son una forma eficiente de oposición, en tanto siempre tienen el objetivo de producir cambios radicales, y con ello, desafían lo que es (y sus normas y valores) confrontan al poder, generando nuevas dinámicas políticas y produciendo cambios radicales. En este sentido, son ‘autónomos’ y por ello capaces de experimentar y liderar profundas transformaciones sociales. Aceptando esta generalización, la referencia a la coyuntura histórica y geográfica que enmarca la emergencia de nuevos movimientos sociales es imprescindible. En momentos de germinación de nuevas movilizaciones y movimientos se fecundan también nuevos giros conceptuales e interpretaciones emergidas del intento de comprenderlos. Así, por ejemplo, la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) nació como producto de la ola de movimientos surgidos en Europa durante los 60 y principios de los 70, para proponer que la autonomía de la sociedad civil y la auto reflexividad eran ahora las características más significativas de nuevos movimientos como el feminista, de paz, el verde, de estudiantes.

Sin adentrarnos en el debate sobre el ‘tipo’ de movimientos que han emergido como respuesta a la globalización neoliberal,

quisiéramos señalar una cualidad novedosa de estos movimientos en su contexto de emergencia, la mundialización neoliberal en el sur global, latinoamericano. Esta caracterización puede ayudarnos a extraer el componente más universal de la diversidad de prácticas autónomas producidas en contextos específicos.

En *El principio esperanza* ([1959]2004) Ernst Bloch propone algunas ideas relevantes para comprender los procesos de construcción de autonomía colectiva en el presente. En primer lugar, nos dice, *el mundo es inconcluso y abierto*. Si así no lo fuera, nada podría ser alterado. Lo real es siempre *proceso* y por ende nos provoca a pensar más allá de lo que es: ‘lo real’, indica Bloch, ‘es una mediación entre el presente, un pasado sin terminar y sobre todo un futuro posible’ ([1959]2004). Segundo, los seres humanos *poseemos una conciencia anticipatoria* que nos permite soñar, hacer consciente y conocer ‘lo-que-todavía no-ha-llegado a ser’ de posibilidades futuras. Tercero, futuro no significa más adelante en un tiempo lineal. Más bien, el *futuro es concebido como presente en su forma irresuelta*, en tanto que contiene en su interior un espacio en blanco: ‘un ímpetu o una sensación de ruptura de lo que no ha llegado a ser’ al que Bloch denomina ‘Novum’. El futuro ya está contenido en el presente. La esperanza descansa en la necesidad humana del hambre que genera la falta material o inmaterial. En este sentido, la esperanza nos permite la posibilidad de experimentar una vida mejor donde dichas necesidades pueden ser satisfechas aun cuando no sepamos cómo y cuándo. La esperanza hace de la realidad un proceso inacabado y abierto. Cuarto, siendo un aspecto esencial de nuestra humanidad, *el impulso utópico o la necesidad de la utopía como anticipación de un mundo mejor en el presente no puede objetarse* (o al menos no seriamente bajo el argumento de la ‘imposibilidad técnica’), porque ‘mientras [la realidad] posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios

de configuración, será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la mera realidad fáctica' (Bloch, [1959]2004: 238). Finalmente, *no es necesario definir los elementos que constituirán lo nuevo, o la alternativa, de antemano*. La esperanza es un impulso abierto hacia algo que se anticipa y hace consciente como algo mejor, pero sin tener los conceptos apropiados para comprenderlo.

Inspirados en Bloch, podemos afirmar que la característica definitoria de estos movimientos de resistencia actual, lo que hemos denominado en otros trabajos 'movimientos esperanza' (Dinerstein y Deneulin, 2012) es la afirmación de la necesidad vital de abrir espacios desde donde recuperar el horizonte de los sueños colectivos y repensar sus formas y contenidos. Si bien, por un lado, todo movimiento de dominación entiende como necesaria la derrota física o simbólica de la resistencia y, por otro lado, todo movimiento de resistencia tiene como objetivo el logro del cambio social, la determinación colectiva de proponer y anticipar, a través de la práctica concreta, alternativas a la realidad capitalista llevada adelante por estos movimientos contra la hegemonía neoliberal es notoria y novedosa. Como ha dicho lúcidamente Aníbal Quijano (2009):

... 'no estamos solamente en el medio de una crisis furiosa (...) ahora tenemos un elemento nuevo: después de 500 años probablemente es la primera vez en la historia de este patrón de poder en el cual comenzamos no solamente a esperar un futuro, a trabajar por ese futuro, pues estamos de cierta manera comenzando ese futuro, estamos conviviendo con el futuro que necesitamos, porque lo estamos comenzando a hacer ahora. Esta idea no es una mera imagen, no es solamente una expresión de esperanza y de perspectivas, no es en ese sentido clásico una mera utopía, algo que no tiene lugar en el universo. Esto tiene lugar en el universo, está aquí en el universo, para que esto tenga sentido no sólo como imagen sino como fenómeno, como una tendencia real y necesaria de esta realidad.'

Sin definir ‘alternativa’, la ‘energía emancipadora’ (Santos, 2001: 78) de millones ha sido puesta al servicio de la denostación de la desesperanza y de la recuperación y ‘organización’ de la *esperanza*, cuya forma organizacional es, en el presente, la de la autonomía colectiva (Dinerstein, de pronta publicación).

AUTONOMÍA COLECTIVA: ORGANIZANDO LA ESPERANZA

Lo *nuevo*, sugiere Bloch, debe ser mediado, en tanto ‘proceso realidad’. La autonomía colectiva es una forma posible de organizar la esperanza en tanto captura su impulso utópico e intenta concretizarlo a través de la práctica, anticipando así posibilidades reales, nuevas o existentes pero oprimidas, superadoras del presente. Es decir que mientras que la esperanza puede argüirse ser el principio que nos impulsa a prefigurar y experimentar lo que aun no ha sido realizado, la *actividad* colectiva de soñar despiertos, presagiar, hacer consciente, visibilizar, articular alternativas, requiere de organización. Este principio de organización adquiere diferentes significados y responde a diferentes procesos colectivos en contextos de producción específicos.

Nuestros cuatro ejemplos señalan procesos comunes que pueden ser extrapolados de las singularidades que intervienen en la construcción de la autonomía y en la *producción de subjetividad emancipadora* en cada caso.

La primera forma de organizar la esperanza es a través de la articulación de *identidades de lucha* (Piqueteros, Sin Tierra, Zapatistas, Vecinos), *organizaciones* (asentamientos, organizaciones piqueteras, juntas vecinales, Caracoles y Juntas de buen gobierno), y *formas de movilización y deliberación* (cortes de ruta, huelgas cívicas, tomas de tierra, democracia directa). Esta innovación conlleva una gran incidencia de los movimientos autónomos sobre otras for-

mas de protesta y movilización más tradicionales existentes, como los sindicatos y su participación, y en muchos casos liderazgo, en alianzas y redes a niveles local, nacional y transnacional.

Segundo, encontramos la *creación y delimitación de espacios territoriales y simbólicos autónomos abiertos* desde donde circunscribir la experiencia autónoma colectiva de la alternativa, combinando acciones tendientes a suplir soluciones a necesidades y problemas cotidianos con una articulación política y universal de dichos problemas. Estos espacios territoriales pueden entenderse como *glocales* en tanto representan (y conectan) realidades locales a cuestiones que conciernen a la resistencia contra la mundialización neoliberal.

Tercero, la autonomía colectiva presenta *una crítica a y una concepción alternativa* de la sociedad civil. Se cuestiona así el papel subsidiario o complementario de la sociedad civil respecto del Estado (en el sentido que le da la democracia liberal) para concebirla como el ámbito del auto empoderamiento, en donde la sociedad civil realiza y despliega un poder político propio que ya posee, particularmente en el caso de los movimientos indígenas.

Cuarto, la construcción de la autonomía colectiva ha conllevado a la *democratización de la democracia*, en tanto revitalización de una práctica superadora de los confines institucionales y partidarios, asociada a la democracia directa (y no representativa). En este sentido, la autonomía no puede ser vista como producto de la debilidad institucional o de los problemas de representación de los partidos políticos o los sindicatos sino, por el contrario, como (re)nacimiento de la democracia. Esto siempre y cuando la democracia sea entendida, como lo hace Castoriadis (1991), ‘no [como] el reino de la ley o el derecho, ni el de los ‘derechos del hombre’, ni siquiera la igualdad de los ciudadanos como tales, sino [como] la emergencia del cuestionamiento de la ley en y a través de la actividad de la comunidad’.

Quinto, la autonomía colectiva *desafía* la idea de '*desarrollo*' y por ello impugna también la nueva orientación en política de desarrollo internacional que propone un '*desarrollo alternativo*' y '*participativo*'. A la idea de desarrollo alternativo, la autonomía colectiva le contrapone la idea de alternativas *a/* desarrollo.

Sexto, desde los espacios autónomos se cuestiona también la política pública como instrumento externo de intervención desde arriba en la '*sociedad civil*' y la '*economía*'. El auto gobierno y el diseño e implementación de políticas de vivienda, salud, educación, política agraria y laboral, desde la esfera misma de la sociedad civil, son ilustrativas de esta crítica.

MOVIMIENTOS ESPERANZA Y GOBIERNOS 'PROGRESISTAS'

El giro político a la centro-izquierda por parte de los gobiernos progresistas en América Latina debe acreditarse en gran parte a las movilizaciones sociales contra el neoliberalismo. La lucha por la construcción de la autonomía colectiva desencadenó un proceso de cambio institucional hasta el punto de ruptura y recomposición ulterior del Estado y de las élites políticas, obligando a producirse cambios impensables, como la creación de Estados plurinacionales en el caso de Bolivia y Ecuador, y la institucionalización conflictiva de la cosmología indígena del buen vivir. Es decir, lejos de aislarse del contexto institucional, la determinación por construir autonomía colectiva generó un revuelo al interior de las instituciones del Estado, el aparato legal y de política pública, mostrando un desplazamiento por parte del Estado desde estrategias de represión abierta hacia la represión latente, junto con el lanzamiento de nuevos marcos legales y políticas públicas que intentan integrar, cooptar, incorporar y dar cuenta del espíritu cooperativo y autónomo de los movimientos.

Como vimos, los ‘gobiernos progresistas’ y el de México implementaron una pluralidad de estrategias y programas políticos que nos fuerzan a replantearnos la cuestión de la autonomía, la nueva relación Estado-movimientos sociales y las nuevas formas de mediación estatal en la construcción de aquella.

Como anticipáramos en la introducción de este volumen, en años recientes la autonomía como forma de lucha y rebeldía es confrontada desde el poder con estrategias políticas, económicas y discursivas que varían desde la represión abierta hasta el lanzamiento de políticas públicas que proponen legitimar la autonomía. Los gobiernos han optado también por estrategias de políticas públicas integradoras. Se trata de políticas a nivel regional, nacional y local de incorporación de las experiencias cooperativas, autogestionarias y participativas de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales surgidas en oposición al neoliberalismo. Estas tácticas juegan un papel primordial en el avance de las contradicciones que subyacen a la edificación de la autonomía colectiva y la posibilidad de que ésta se transmute en subjetividad emancipadora.

A diferencia de los gobiernos neoliberales, con los ‘gobiernos progresistas’ se incorporaron los preceptos de la participación, la cooperación y la autonomía colectiva a la política pública y social, presentada como una respuesta a la movilización de la sociedad civil. Nuevos programas regionales y nacionales, como por ejemplo los programas de desarrollo comunitario inspirados en los preceptos de la ESS, que fomentan el fortalecimiento de la capacidad de la sociedad civil para la administración y control comunitario de recursos, alientan discursivamente las libertades autónomas en comunidades indígenas y no indígenas como forma de estimular la capacidad de la gente de planear su propio desarrollo. En este discurso de la política de desarrollo internacional, la autonomía es celebrada como contribución al ‘desarrollo

alternativo' y consecuentemente asistida con recursos estatales, técnicos y financieros disponibles para dicho fin. Esta orientación de la política de desarrollo internacional encontró eco y apoyo en muchos movimientos con vocación de deliberación y participación, entusiasmados con las ideas de un 'desarrollo sustentable', 'democracia participativa' y 'empoderamiento de las mujeres', para poner algunos ejemplos (ver Santos, 2006).

¿Existe entonces una 'interrupción' en el proceso de construcción de la autonomía que surgió de la crisis del neoliberalismo? '¿Han perdido los nuevos movimientos emancipatorios su posición de protagonismo político gracias a la autoridad simbólica otorgada a los gobiernos progresistas' (Reyes, 2012: 13)? ¿O han avanzado en el plano biopolítico (social) pero tienen aun 'dificultades en la realización de la transición al plano político' (Adamovsky, 2011: 224)? ¿Constituyen las trayectorias políticas de los gobiernos progresistas, por un lado, y las de los movimientos autónomos, por el otro, dos caminos separados que nunca se cruzan por pertenecer a espacios y tiempos diferentes (Gutiérrez, 2012: 60)? ¿O se trata de dos posibilidades o enfoques distintos de la emancipación, es decir uno Estado-céntrico y el otro socio céntrico (Helliker, 2010)?

LA ESPERANZA COMO PROBLEMA POLÍTICO PARA EL ESTADO

La exploración concreta de los procesos de construcción de autonomía colectiva por las Juntas Vecinales de El Alto, las Organizaciones Piqueteras, el MST y los Zapatistas nos ayudó a comprender varias cuestiones. Primero, que los procesos de lucha por la autonomía colectiva no se aprehenden estrictamente como procesos de rebelión o concomitancia de los sujetos colectivos frente al Estado. Este nivel de análisis es sumamente importante

para dirimir tensiones, contradicciones y políticas de confrontación y cooperación entre movimientos y Estados, pero no nos ayuda a captar la realidad no empírica donde se desarrolla el impulso utópico de la esperanza y donde existen dimensiones que no pueden ser reguladas o incorporadas al poder. Si pusimos el ojo en el Estado fue con la intención de verlo como *forma de mediación* en la producción de la autonomía colectiva como forma de subjetividad emancipadora. Los sueños de autonomía apelan a otra realidad, no osificada, una realidad que, a decir de Bloch, despliega una ‘segunda verdad...que no puede ser aprehendida en la facticidad sino testimoniada solamente en el valor’ (Alfaro Rubbo, 2012: 39, con referencia a Bloch). Por otro lado, entonces, entendimos que si lo-que-todavía-no-ha-llegado-a-ser (Bloch, [1959]2004), que habita al interior de los espacios autónomos colectivos, es una dimensión innombrable, invisible, sin imagen, no empírica, es por ende *inintegrable a la lógica del poder*. Lo-que-todavía-no-ha-llegado-a-ser y/o lo que ha sido invisibilizado por el poder opresor durante siglos, no puede movilizarse, organizarse y visibilizarse a través del aislamiento de los movimientos y su reclusión a un espacio autonomizado e impenetrable (error común en las interpretaciones ‘anarquistas’ y ‘autonomistas’ de la autonomía), ni a través la consolidación del proyecto autónomo en el Estado (error común de las versiones más populistas de la autonomía).

Vimos también que aunque la autonomía se define como el rechazo a la toma del poder del Estado para producir cambios sociales radicales, ninguno de los movimientos explorados estuvo exento de la interacción con el Estado, el poder capitalista, los organismos internacionales, la ley. Más fundamentalmente aún, mostramos cómo la autonomía se construye a través de una relación directa con el Estado, contra el Estado y más allá del Estado. En nuestro argumento, esto se explica porque el Estado es una

mediación en la constitución de subjetividad emancipadora. El Estado es una mediación significativa de la lucha de clases, que se filtra y forma a la vez (in)dependencia y (des)orden. El proceso a través del cual la autonomía (como una forma particular de resistencia) genera la crítica está mediado por la socio-política económica y las instituciones culturales que dichas prácticas tengan la intención de alterar radicalmente. La investigación de los procesos que sustentan la formación y cambio de estas mediaciones es fundamental para comprender el movimiento contradictorio del orden y la insubordinación.

Como las mediaciones de la lucha de clases, estas formas son el *terreno* para el desarrollo de la (por y contra) la autonomía colectiva, donde se disputa, en última instancia, la posibilidad de la autonomía como emancipación social. La lucha por la autonomía no sucede como enfrentamiento directo entre el poder y anti-poder sino que se desplaza, por un lado, hacia una lucha sobre las mediaciones (la ley, la economía, los programas de empleo, el reconocimiento legal de la autonomía indígena, las reformas agrarias y laborales, el apoyo estatal a las cooperativas, el significado que se atribuye a la democracia) y, por otro lado, hacia las discusiones prácticas y los conflictos de la clase, las identidades, las organizaciones y las redes, que pueden facilitar o impedir los movimientos de anticipar realidades alternativas. La consecuencia política de este argumento es que los análisis que se centran en la lucha por las mediaciones, que hoy aparecen con frecuencia como ‘movimientos contra el Estado’, son incompletos.

Aprendimos asimismo que la lucha por la autonomía genera un exceso, que no encuentra traducción en la gramática estatal, pues se trata de una fuga hacia adelante guiada por el impulso utópico de la esperanza, que motoriza la lucha por la autonomía. Este impulso escapa a la posibilidad de demarcación epistémica territorial del Estado. Los gobiernos ‘progresistas’ han incorporado

su propia lectura de las demandas y prácticas de los movimientos autónomos a sus nuevas legislaciones, políticas sociales e instituciones del Estado y esto es sin duda un avance. Sin embargo, en esta ‘traducción’ la radicalidad de la autonomía como esperanza no entra en los ‘parámetros de legibilidad del territorio epistémico estatal’ (Vázquez, 2011: 36).

La única posibilidad de integrar la autonomía colectiva al canon hegemónico es a través de una traducción que indefectiblemente deja de lado la dimensión anti-hegemónica de la autonomía colectiva, la que se ‘pierde en la traducción’ (Dinerstein y Ferrero, 2011). Pero cabe preguntarse ¿en qué medida esta ‘traducción por borradura’ –como llama Vázquez (2011) al producto de la violencia epistémica de la modernidad, la cual desradicaliza la autonomía como crítica y posibilidad de otro mundo y la transforma en una dimensión de la política estatal– constituye el *fundamento* de la nueva estabilidad lograda por los gobiernos progresistas de la región? La ‘institucionalización conflictiva’ de la autonomía es, en todos los casos, parcial, incompleta y sobre todo altamente conflictiva, en tanto que las quebraduras producidas por la autonomía colectiva en lo que Holloway (2011) denomina ‘síntesis capitalista’ se producen permanentemente, sin posibilidad de suturación. Esto revela que la autonomía produce un exceso político más allá de la crítica a ‘lo que es’, hacia ‘lo que todavía no ha llegado’. Dicho exceso permanece como una transcripción oculta en el territorio epistémico delineado por el discurso oficial.

LA AUTONOMÍA COLECTIVA ES *REALMENTE* POSIBLE

Para finalizar, volvamos a *no hacer* la pregunta acerca de si la autonomía es posible o no. Todo lo que imaginamos, siguiendo la

filosofía de Bloch, es *realmente* posible aunque no sea *objetivamente* posible. Esta diferencia entre realmente y objetivamente es fundamental para comprender el ímpetu emancipador que guía la organización de la esperanza que habita en el alma de la práctica autónoma:

‘Objetivamente posible es todo aquello cuyo acontecer es científicamente esperable o, al menos, no puede excluirse basándose en un mero conocimiento parcial de sus condiciones dadas. Realmente posible, en cambio, es todo aquello cuyas condiciones no están todavía todas reunidas en la esfera del objeto mismo: bien sea que tienen *todavía* que madurar, bien sea, sobre todo, que surjan nuevas condiciones’ (Bloch, [1959]2004: 238).

En su horizonte y extensión, la autonomía colectiva ostenta una crítica fundamental a la ‘realidad’ dada (capitalista). Como sugiere Bloch (2004: 267):

‘Allí donde se prescinde del horizonte perspectivista, la realidad aparece sólo como llegada a ser, como muerta... allí donde el horizonte perspectivista se incluye en la visión, lo real aparece como lo que efectivamente es: como un entresijo de procesos dialécticos que tienen lugar en un mundo inacabado, y en un mundo que no sería en absoluto modificable sin el inmenso futuro como posibilidad real en él’.

La autonomía colectiva da forma a lo (im)posible, a lo-que-todavía-no-ha-llegado-a-ser, que en nuestros ejemplos aparece (pero no se limita a) como trabajo digno, soberanía alimentaria, auto gobierno, auto organización. No se trata de utopías localizadas en el futuro, simplemente utopías ‘reales’, es decir, realizables o meras ‘fantasmagorías, sino ‘fantasías determinadas... que implican un *ser-que-todavía-no-es* de naturaleza esperable, es decir... que anticipa psíquicamente lo posible real’ (Bloch, [1959] 2004: 181). La función utópica de la esperanza ‘altera la temporalidad pasado-presente-futuro, al articular la posibilidad

del futuro en el presente' y por ello podemos llamar a estos movimientos, *movimientos esperanza*. La 'realidad' de la autonomía colectiva no es objetiva y conmensurable, sino que es:

'inasequible a aquel esquematismo que lo sabe todo de antemano y que tiene por realidad sus esquemas uniformes e incluso formalistas. La realidad –dice Bloch– no está completa sin posibilidad real, y el mundo sin propiedades grávidas de futuro no merece... ni una mirada, ni un arte, ni una ciencia. [La] utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad' (Bloch, [1959] 2004: 181).

Caminando en dirección al *Novum*, aunque no linealmente, los movimientos aquí explorados hacen evidente que es *realmente* posible prefigurar nuevos o añorados horizontes colectivos arraigados en la memoria de distintas historias y tradiciones de lucha.

Pero debemos considerar la posibilidad de que estas construcciones colectivas puedan ser desilusionadas en cualquier momento. La cuestión de la posibilidad de desilusión es importante a la hora de interpretar momentos de 'derrota' o repliegue. Mientras muchos de los que quieren cambiar el mundo dudan de la importancia política de los movimientos autónomos por su ineficiencia en modificar las lógicas del poder, desde el poder se advierte absolutamente la fuerza que poseen los sueños colectivos. Prueba de ello son las mil y una represiones violentas y las masacres perpetuadas durante las guerras del agua y el gas, en los cortes de ruta y las puebladas, durante las tomas de tierras y en los asentamientos del MST, y en las comunidades rebeldes Zapatistas, como así también las leyes, reformas constitucionales, y políticas sociales y laborales lanzadas para 'reparar' lo que existe y como consecuencia de ello transformar los sueños emancipadores en proyectos de 'mejoramiento' de las condiciones de miseria creadas por el desarrollo capitalista. Pero en úl-

tima instancia, y porque la autonomía colectiva requiere de una relación conflictiva que inevitablemente cuestiona cada una de las mediaciones del orden capitalista, lo resquebraja al abrir espacios desde donde pensar, en forma práctica, en un mundo diferente. La esperanza, asevera Bloch, ‘da amplitud a [la gente]... el trabajo de esta [emoción] [les] exige que se entreguen activamente al proceso del devenir al que ellos mismos pertenecen’ ([1959]2004: 26).